



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	プラトン『ピレボス』における快樂主義批判
Author(s)	中澤, 務
Citation	北海道大學文學部紀要, 48(3), 1-39
Issue Date	2000-03-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33755
Type	departmental bulletin paper
File Information	48(3)_PR1-39.pdf



プラトン『ピレボス』における快樂主義批判

中 澤 務

序

快に対するプラトンの態度は複雑である。その態度は一見するとピュリタニズム的印象を与え、プラトンは徹底した反快樂主義的立場を取っているようにみえる。しかし、その背後にはまた、快に対する許容的な態度が隠されているようにもみえるのである。たとえば、『ゴルギアス』は反快樂主義の立場が最も鮮明な対話篇の一つである(Gorg. 492d ff.)。しかし、よく見ると、ソクラテスの攻撃はもっぱら過度の身体的快に向けられており、その理由も、そうした快は健康な生を破壊してしまうという点にあることがわかる。ソクラテスは調和的な生という基準によって、受け入れるべき快と受け入れるべきでない快の区別をし、受け入れるべき快を享受することについては、むしろ望ましいことと捉えているようにみえるのである (Gorg. 501b, 503cd, 507b)。

こうしたプラトンの態度を、我々はどうのように理解すべきであろうか。一つの有力な見方は、これを發展史的に理解することであろう。すなわち、初期のプラトンは身体的快を厳しく攻撃したが、しかしそこには同時に、価値のある快を認めようとする態度が内包されており、これが、身体に由来しない精神的快（特に哲學的活動に伴う快）の意味を積極的に認めようとする中期の立場につながっている。そして晩年に到ると、身体的快に対する厳しい態度にも変化が生じ、そのような快も、全面的ではないにせよ人間にとつて何かしら意味あるものとして善き生の中に組み入れようという、常識的な態度に到ったというわけである。^①

このような図式のもとで問題を見れば、最晩年の著作である『ピレポス』^②は、快に対して最も許容的な對話篇であることになるだろう。実際、そのように『ピレポス』を解釈しようとする研究者は多く、彼らによれば、プラトンは『ピレポス』において善き生の要素として快が混入されることの意義を十分に認めているのであり、快を善き生の一部として積極的に受け入れようとしているのである。^③ 彼らは、こうした主張を『ピレポス』のテキストの中に見出そうとしてきた。そして、それを示唆するようにみえる発言がテキストに散見されることも事実である。すなわち、ソクラテスは善き生の成立のためには知性と快の混合が必要であると説き（32a）、快を善き生の不可欠の要素と考えているようにみえる。そして、彼が必要な快として挙げているものの中には、健康と節制および徳に伴う快なども含まれており（63e-64a）、快に対するプラトンの許容はかなり緩やかであるようにみえる。否そればかりか、ある種の快はそれ自体として積極的な評価を受けているようにさえみえるのである。研究者たちは特に「純粹な快」と呼ばれる快に注目し、プラトンはこの種類の快を高く評価しており、他の種類の快とは区別して取り扱っていると考えている。^④

しかし、こうした見方とは正反對に、『ピレポス』におけるプラトンの反快樂主義的態度は、最も厳しく、また鮮明

なものになっていると私には思われる。私がそう考えるのは、『ピレボス』という対話篇は快批判のための理論的道具立てをプラトンが初めて手に入れた対話篇だと考えるからである。その理論的道具立てとは、存在者を「アペイロン（無限定）」、「ペラス（限定）」、（両者から生成する）「合成物」、および（生成の）「原因」という四つの類に分類する、「四つの類」の存在論である。この枠組を利用し、快をアペイロンとして存在論的に位置づけることにより、プラトンは初めて快の本性を明確化することができたのである。対話篇の基本構造は、善き生の成立の全体像をこの存在論によつて捉え、善き生における知性と快の位置を、この存在論的枠組の中で具体的に探究していくかたちになっている。そこにおいて、快はアペイロンとしての存在性格を与えられ、終始否定的なものとして描出されているのであつて、そこには何ら許容的な姿勢は見られないのである。

以上の解釈をテキスト的に跡づけることが本論文の主目的であるが、この作業は易しいものではない。なぜなら、そのためには、対話篇の統一的理解が不可欠であるが、『ピレボス』は、他の作品と比べて、その全体的構造が見えにくい作品として悪名高いものだからである。それゆえ本論文では、対話篇の全体的構造、特にその一貫性と統一性に関して一定の視点を与える作業に主要な労力がつぎ込まれることになる。特に、対話篇の論の運びには二つの大きな内容的断絶があるようにみえ、この断絶を埋めることが我々の解釈にとって重要な意味を持つ。

第一の断絶とは、「一と多」を巡る議論と「四つの類」を巡る議論の間の断絶である。対話は最初は、知と快のどちらが善かという枠組で始まる。そして、これに答えるためには多様な快の中に一なる相を見出すことが必要とされ、そのための方法論が詳述されるのだが、いざ一の探究に着手する段になると、なぜか探究は放棄されてしまう。そして、知も快も完全な善ではなく、それゆえ善の一等賞争いはできないとされて、問題は善の二等賞争いに変えられて

しまふ。そして、そのための枠組として「四つの類」の存在論が提示され、知は原因、快はアペイロンに相当するものと規定されていくのである。

第二の断絶は、この後に訪れる。以上の議論の流れからして、我々は当然、その後はこの枠組のもとで善の二等賞争いが展開されると期待する。しかし、実際に行なわれているようにみえるのは、快と知それぞれの具体的な分析作業であり、そこでは「四つの類」の存在論とは何の関係もない議論が展開しているようにみえるのである。

これらの断絶はどのようにすれば解決され、我々は『ピレボス』の統一的理解を得ることができであろうか。以下、順次考察を進めていきたい。

第一章 ペラスとアペイロン

1

我々はまず、「一と多」と「四つの類」の断絶を埋める作業を進めていくことにしよう。この二つの議論の間の関係を考える上で重要なのは、ペラスとアペイロンの概念がどちらにも登場し、重要な役割を果たしている点である。「一と多」の問題においてすでに、一はペラス、多はアペイロンと同一視されており（166c10）、また「四つの類」の問題は、一と多を巡る問題からペラス・アペイロンの概念を引き継ぐことよって展開されている。ソクラテスは、後者におけるペラス・アペイロンの概念を前者の議論から採用すると明確に述べており（33c10）、彼が単に言葉だけを引き継いで、それに全く異なつた意味を担わせていると考えることは難しい。それゆえ、この概念を柱とすることによ

り、二つの議論の接点を考えることができる。

しかしながら、この概念が一貫的に使われているという想定に困難が伴うことも確かである。なぜなら、第二の議論は、第一の議論における「一と多」の方法論が放棄された結果として登場したものであるし、また内容的にみても、「一と多」の問題は定義探究のための論理的な方法論の話にみえるのに対し、「四つの類」の問題は存在論の話であるようにみえるからである。だが、こうした困難は解決可能であると私は考える。

まず、第一の議論が放棄されたことは、「一と多」の方法論の枠組自体が放棄されたことを必ずしも意味しない点に注意する必要がある。放棄されたのは、厳密に言えば、快について一を探究する作業なのである。では、そもそも、なぜそれは放棄されたのであろうか。一見すると、答えは明白であるようにみえる。なぜなら、ソクラテス自身が、快は完全な善ではないのだから、それだけで一等賞争いの資格を失うという理由を述べているからである。しかし、この説明は十分なものではない。なぜなら、なぜ善でなければ一を探究する必要があるのかという肝心な点が説明されていないからである。⁽⁵⁾むしろ、快が善からどれほど遠いところにあるのかを明らかにするために、快の本性を明らかにすることが不可欠だと考えるのが自然ではないだろうか。⁽⁶⁾

では我々は、この放棄をどのように理解したらよいのだろうか。注意すべきは、快が一であると頭から想定しているのはプロタルコスであって、これに対しソクラテスはあくまでも快という現象の多様性を強調しており、それが一であることを認めたがってはいないという事実である。多くの研究者達は、快に一を見出すことができるということを当然の前提としてきたように思われる。しかし実際には、ソクラテスは快に一を見出すことができると明言しているわけではない。むしろ彼は、快が善であるか否かを判定するとしたら、そのためには快における一を探究して見出

す必要があると仮定的に述べているにすぎないのであって、そこには快が探究可能な単一のかたちを持った探究対象であることを保証するものは何もないのである。確かに、快という多様な現象の束は「快」という一つの名で括られる。しかし、ソクラテスは、一つの言葉で括られれば一つの相を持つていることになるとは思っていない。⁽⁷⁾『ポリテイコス』における「バルパロイ」の例のように、一つの名前で語られるということが単なる見せかけにすぎないようなものも多く存在するのであり、⁽⁸⁾ソクラテスが快に対して想定している身分は、こうしたものであると思われる。快は、「名前を聞く限りでは何か一つのもの (126-7)」であるにすぎないのである。

この点に気づけば、ソクラテスが「一と多」の枠組の中で探究を進めることを早々と、そしてなれば暴力的に止めてしまう理由もわかる。快について一を見出すことは不可能なのであるから、そのための作業に着手することは、まさに「恐ろしいこと (20b1)」なのである。しかもソクラテスは、快の探究が可能だと頭から信じ込んでいるプロタルコスによって、早く探究に着手するよう要求されている。それゆえ、ソクラテスは暴力的な仕方では探究を中断したのだと考えられる。

このように、放棄されたのはあくまでも快に一を見出す探究であり、それが放棄されたのは、単に快が一なる相を持たないからにすぎない。対話はその視点を一から多へと移していくわけである。そして、それゆえに議論は、快という多でしかありえない現象を、多であるままに評価する必要に迫られるわけであり、そのためにソクラテスが持ち出したのが、「四つの類」という枠組なのである。この四つの類は、それまでの「一と多」の枠組に対して新たな要素を補完的に付け加え、「一と多」の枠組によっては分析の対象になりえなかった多（アペイロン）という要素の把握とその評価を可能にするために持ち出されたものだと考えることができる。このように、問題は位相を変えて別

の構図のもとで論じられるようになったにすぎないのであり、そこに本質的な枠組の変化はないのである。

では、内容的な相違についてはどうだろうか。以上の解釈が正しいなら、二つの議論の間には、表面的な相違にもかかわらず、本質的な内容的差異はないことになるだろう。このような解釈は可能であろうか。次に、アペイロンの解釈に焦点を当てて、この問題を考えていくことにしたい。

2

これまで多くの場合、アペイロンは感覚的個物と見なされてきた。⁽⁹⁾しかし、この見方には問題がある。ここでアペイロンという概念が登場するのは、快にこの存在論的身分を帰属させたいからであつたが、しかし、この対話篇で問題になる快の多様性は、トークンレベルの多様性とは異なっているのである。もし、快の多様性として意味されているのがトークンの多様性であるとしたら、それは、個々人が感じるそれぞれの快トークンの多様性であることになるだろう。しかし、具体的な例としてソクラテスがあげているのは、快く思う主体が放埒（愚か）であるか賢いかの区別に基づく多様性であり（112d）、これは、タイプレベルでの種的な多様性⁽¹⁰⁾と考えるべきであるように思われる。

実際、ソクラテスの言葉の中でアペイロンをトークンレベルで解釈した方が適切と思える箇所は一カ所（55b）だけであり、それ以外の箇所はむしろタイプレベルで理解する方が適切であるように思われる。たとえば、音声の例（17a-18e）についていえば、もしそこで意味されているものが、単に個々の音声タイプとしての一の探究であるとしたら、そこで述べられる音声の多様（アペイロン）は、個々人の発する音声トークンの多様でなければならない。しかし、そこで語られているのは明らかに音声タイプの多様なのである。

それでは、我々は、そうしたタイプレベルで語られるアペイロンを、どのようなものとして理解すべきであろうか。「一と多」を巡る問題で、プラトンは一の探究を二つの具体例によつて説明している。これらの例からうかがえるのは、一の探究がシステムの概念と密接に結びついているということである。

まず最初に取り上げられるのは、音声 (phone) のシステムを見出す作業である (17a6)。ソクラテスによれば、音声は一であるとともにアペイロンであるが、音声が一であることだけを知つていても、アペイロンであることだけを知つていても、音声を知っている者にはなりえない。知つている者になるためには、「音声にはどのような性質のものが、どれだけの数あるか」(17b6)を知らなければならぬのであり、このとき初めて、ひとは文字の知識を持つことができるのである。このように、音声の知識が成立するためには、音声のタイプを分類することが不可欠となる。では、これは具体的にいつてどのような作業なのであろうか。続く例を見よう。ソクラテスは、同様に音声に関わる知識として音楽の知識をあげる。ソクラテスによれば、音楽の知識を持つということは、音階 (harmonia) のシステムを把握することであり、それはすなわち、「音の高き低きについて、音程が数でいくつあるか、またそれはどのような性質のものであるかを知り、さらにその音程を限界づけている音と、それから構成されるシステム (systemata) (17c11-d2)」を知ることにはかならないのである。

こうした音声におけるシステムの探究過程は、18b dにおいてより詳細に描出されている。そこでは、エジプトの神テウトが音声の体系を発見していくさまが描かれている。すなわちテウトは、アペイロンとしての音声の中から、母音を、一つではなく、それよりも多いもの (preio 18b9) として認識し、同様に、半母音と無聲音 (黙音) も「一定数の多 (tis arithmos)」であることを知った。そして、これらの各々をさらに分類し、それぞれ一つのものに到った。

こうして、すべての字母 (stoicheion) を区分すると、それらの連帯 (desmos) を一と考え、字母すべてを一つにするものと考えて、それに対する知識に文法術 (grammatikē technē) という名称を与えたのである。

ここでは、一の具体的な探究方法が説明されている。探究は一から多からも始まらず、むしろその中間にある「一定数の多」から始められなければならない。すなわち、まずは、探究対象を構成する諸要素が共通的な幾つかのグループ（たとえば「母音」「黙音」「半母音」）に分けられ、さらにそのグループを下位グループに分ける作業を繰り返すことにより、それ以上分けることのできない単一のタイプの集合体（たとえば個々の字母）に至るのである。このように、一の探究とは、探究対象のまとまりのない多様な要素をタイプ分けすることによって、そのシステム性を明確にすることだといえる。そして、このとき重要なことは、一と呼ばれているのはこのシステム性（すなわち要素間の相互連関）そのもののことであり、分類された要素の単なる集合体ではないということである。それゆえ、音声についての知識 (grammatikē technē) は、もっぱらこのシステム性に対する知識なのである。（それゆえ、1867⁸で言われているように、字母のシステム全体から切り離されて、単独の一つの字母に対して知識が成立することはないのである。）

以上のように、『ピレポス』における一と多の問題は、システム性の概念と密接に結びついており、単なる全体と部分の関係の問題でも、単なる種類関係の問題でもない。そこで語られる、多の中に一を見出す営みとは、トークン（個物）とタイプ（イデア）の間の関係を問題とするものではなく、タイプレベルで、ある存在（たとえば音声）の中にシステム性を見出す営みだったのである。⁽¹²⁾

さて、「一と多」の問題を以上のように理解するとき、我々はこれに続く「四つの類」の問題も、その延長線上に位置づけることができる。236Eの説明から分かるように、ここでのアペイロンを理解するポイントとなるのは比較級表現である。すなわちソクラテスによれば、アペイロンの特性は「もつと暖かくもなれば、もつと冷たくもなる」、「もつと多くもなれば、もつと少なくもなる」という点にあり、この特性が内在している限り、ものには「終局 (telos)」が訪れることはないのである (234E-235D)。こうしたアペイロンの状態は「一定量 (poson, 242E, 6)」や「適度 (to metron, 235C)」が入り込むことによって消滅する。

アペイロンが比較級を受け入れるとは、我々の解釈からすると、統制原理 (システム) の欠如ゆえに一定の適正值を持たないということだと考えられる⁽¹³⁾。ソクラテスもあげている病気の例で考えよう。病気はアペイロンの状態であるが、それに対置されるペラスは健康である。体温という観点から見ると、健康な身体の温度は一定の適正值を保持している。これは身体が生命システムであり、このシステムによって統制されているからだと考えることができる。これに対して、病気はそうしたシステムの何らかの機能不全状態として捉えることができ、これによって統制原理が失われれば体温の異常な変動を招き、体温は適正值よりも「より高く」なったり「より低く」なったりする。このような、何らかの統制原理の働きの結果としてもたらされる一定の適正状態が、統制原理の消失ゆえに失われてしまった状態が、比較級を受け入れる状態なのだと考えることができる。その意味で、比較級を受け入れる状態とは、「適正值に対して」より多かつたり少なかつたりするような状態であり、単なる相対的比較ではないのだと考えられる⁽¹⁴⁾。

これに対して、ペラスは「数」と密接に関係している。ペラスの概念に対するソクラテスの説明は難解であるが、

そのポイントは、明らかに数的比例関係という点にある(25a-b1)。そして、こうした数的原理が支配することによって、調和状態が生まれるのである(25d11-e2)。上述の例でいえば、ペラスとは身体の各部分の働きを統制する生命全体のシステムであり、これは一定の数的関係によって表現しうるものである。そうしたシステムが内在することによって、身体は調和的状态を保持できるわけである。プラトンのあげる例(25e ff. の「健康」「音楽」「季節」および、「美容」「強健」)には、すべてこの説明が当てはまる。すなわち、病気においては、それら(ペラス)の正しい共同(koinonia)によって健康が生み出され(25e7-8)、また音の高低に対してペラスを作り上げることによって音楽が成立し(26a2-4)、さらには、極寒酷暑の中に共同が生じることにより、過多とアペイロンが取り除かれ、度になった状態が作られるのである(26a6-8)。

以上のように、「一と多」におけるペラス・アペイロンと、「四つの類」におけるペラス・アペイロンは、基本的に同じものとして理解可能であり、それゆえ、「一と多」の問題の背後には、ペラス・アペイロンの存在論がすでに伏在していたのだと考えることができる。『ヒレポス』で問題にされている一を巡る探究は、単に定義を求める概念的探究ではなく、むしろ存在者の存在構造(システム)⁽¹⁷⁾の探究だったわけである。これに対して、そうしたシステムの欠如したものがアペイロンであり、そうしたものである限り、一の探究は不可能である。ソクラテスが繰り返し述べているように(26b8-9, 28a3-4, 31a8-10)、アペイロンとしての快にペラスが内在することは決してないのであり、快の一の探究が放棄されたのは、快がこうしたアペイロンとしての身分しか持ちえないものだからなのである。

さて、以上の解釈によって、我々は、一見すると行き当たりばつたりに進行している前半部の議論に一定の筋を読みとることができる。まず第一に、我々は、ソクラテスの突然の探究の放棄を対話の構成上の難点にしないで済む。

それどころか、この突然の放棄は、對話の展開上むしろ効果的なものであることになるだろう。なぜなら、樂觀的に一の探究を要求するプロタルコスに対してこうした態度を取ることににより、ソクラテスに快を一つの存在として探究する気がそもそもないことを読者に印象づけることができるからである。

第二に、議論が「四つの類」の存在論に移行していく理由が明確になる。快に対してペラスを見出す探究は徒勞であり、我々は快という現象に一つの形相を見て取ることはできない。しかし、對話は、快が善との関わりの中で占めるべき位置を明確にすることを要求している。そのため、ソクラテスは、ペラスを欠いたアペイロンとしての快がいかに善から遠いものであるかということを、明確に描き出さなければならぬ。それはまさに、善の成立構造を存在論的に描き出し、その構造をもとに快の特性を位置づけるという作業を経ることによってしかなしえないことである。そのためにプラトンは、「一と多」の問題を、「四つの類」の問題として捉え直したのだと考えられる。

第三に、我々は、この後で展開される快の具体的分析の意味を、この流れの中で解釈することができる。なぜなら、問題の焦点が、快をアペイロンとして位置づけ、そのありさまを明確にし、それによって、善の中での快の位置づけを明らかにすることに存するならば、議論がアペイロンとしての快の具体的ありさまを詳細に描き出す作業に入ることとは、この流れに沿うものだからである。そして、こうした視点から見るとき、序で指摘された第二の断絶も解消できるのである。では次に、こちらの考察に移ることにしよう。

第二章 快とアペイロン

『ソポス』における快の具体的分析は、31b2から55c3まで続く長いものであり、全体(11a1-67d13)の四割以上を占めている。それは次のように四つの部分に分けることができるが、一連の議論には明確な構造がみえ、単なる羅列的なものではない。すなわち、まず(1) [31b2-36c2]において、快は身体に由来する快と精神に由来する快の二つに分けられ、これらの快と記憶などの様々な心的作用によって作り出される、人間の生における快の複雑な姿が描出される。これに続いて議論は、そうした人間の快を様々な側面から順次取り上げ、詳細な批判を加えていくわけだが、この具体的批判の対象となる快も、47c2において説明されているように、明確な基準によって分類されている。すなわち(2) [36c3-44b3]においては、身体が受けている快苦の状態とは反対の快苦が精神に生じるような場合、すなわち、たとえば身体が苦しんでいるとき、身体的欠乏が充足されて快が得られることを期待するときに、精神において快が生まれるような場合が論じられる。これに対して、(3) [44b4-50e4]と(4) [50e5-55c3]においては、身体と精神それぞれにおいて単独で生じる快が、常に苦が同時並行的に生じる「混合的快」(3)と、苦が感じられない「純粹な快」(4)の二つのタイプに分けられて論じられる。このように、一連の議論は、人間の生における快の全体像を描き出しているといえるが、これまでの私の解釈が正しければ、プラトンはこれらの快すべてをアペイロンとして描き出しているはずである。では、それぞれの快はどのような観点からアペイロンであるといえるのだろうか。以下、順次考察していく。

(1) 人間の生における快のありさま (31b2-36c2)

この部分は、人間の生における快のありさまを描き出すとともに、偽りの快の議論の展開のための予備的作業となっている。

ソクラテスがまず提示し説明するのは、生物学的調和の破壊によつてもたらされる苦痛と、その回復によつてもたらされる快樂であるが(31b2-32b8)、こうした身体的快の生物学的発生構造を明らかにすることがプラトンの目的ではない点にまずは注意すべきである。⁽²⁰⁾なぜなら、ソクラテスは、これとは別の第二の種類の快が存在すると主張し、32b9以降の議論は、この第二の種類の快の成立構造の説明に集中するからである。

この第二の快の成立において中心的役割を果たすのは、感覚(aisthesis)、記憶(mneme)、欲求(epithymia)など、魂に属する諸機能である。すなわち、第一の快に関わる身体の情態変化(振動seismos)は、魂に到達して共鳴現象を起す場合と、魂まで到達しない場合とがあり、前者の場合にのみ快の感覚が生じる(33d33a)。その感覚の保存が記憶であり、記憶が再度取り出されるとき、それは想起となる(34a9)。そして、こうした心的働きから、飢えや渇きなどの欲求が生成する。すなわち、身体の調和状態が崩れ、栄養や水分が不足するとき、魂は記憶をもとにしてそれらの充足を求め、それが欲求となる(34c35c)。ここで、ソクラテスは、「期待(eipsis)」という重要な要素を導入する(36b)。これは、欲求が生じたときに、その充足の可能性を巡つて生まれる心的働きであり、この働きによつて第二の種類の快苦が生じる。すなわち、欲求の充足を期待するとき、我々は身体的には苦しんでいるけれども、想起することによつて快く思うのである(36b46)。すなわち、身体的に被っている苦痛とは別に、期待によつて生まれる快が存在し、こ

の二つは同時的・並行的に生じることになる。

この箇所之目的は、こうした複雑な構造を持つ精神的快のあり方と、人間の生におけるその重要性を指摘することにあると思われる。単なる身体的作用の結果としてもたらされる快の感覚は、人間の快の成立構造を十分に説明しないばかりか、人間の快にとって付帯的な意味しか持たない。なぜなら、そうした身体的快は、身体にたまたま生じる偶然的なものにすぎず、上述のような精神の様々な働きがなければ、人間の行為の構造の中で十分な意味を持ちえないからである。記憶が生じ、欲求の作用が働くようになって、初めて意図的な充足の追求が成立するのであり、こうした精神的要素がなければ、人間としての生はそもそも存立しえないように思われる。一連の説明が終わった後、ソクラテスは、「というのは、生の一つのかたちを、以上の論はわれわれに対して明らかにしようとしているように見えるからだ (359-10)」と言う。この言葉に、快の全体的な成立構造がまず説明された真意があるように思われる。

このように、プラトンは批判の冒頭において、人間の生のあり方を提示する。その中で浮かび上がったのは、期待という心的作用の重要性である。そして、プラトンがまず期待の快を取り上げて批判する理由もここにあるように思われる。期待の快は、快の中の一つの種類として取り扱われることが多い。しかしプラトンは、期待の快を他の快と同列的に取り扱っているのではなく、人間の生にとって最も本質的なものとして捉えているのである。人間にとっての快の成立に欲求が本質的に関わり、欲求と期待とが常に密接に結びついている以上、期待することは人間にとって本質的な営為なのであり、「われわれは一生を通じて、いつも期待にふくらんでいる (394c)」のである。そして、それゆえ人間は常に苦と快の中間的狀態に陥らざるをえないのであり、期待の快とそれにつきまとう虚偽性は、こうした人間の狀態と不可避的につながっているのである。

このように、偽りの快は、この部分で明らかにされた人間の生の成立構造から必然的に帰着するものである。多くの研究者達は、偽りの快の議論の論理的妥当性ばかりを問題にし、なぜそれが論じられなければならないのかという本質的な点を問題にしては来なかった。しかし我々は、これに答えを与えることができる。すなわち、快の虚偽性は、人間的な快が本質的に内包している特性であり、人間的な快を評価するための最も重要な要素なのである。それでは、こちらの考察に入ろう。

(2) 偽りの快 (363-41b3)

1

期待の快の特徴は真偽の別を持つという点にある。この主張が現代はおろか当時の感覚からしても奇妙なものであることは、この主張に対するプロタルコス⁽¹⁾の拒絶的態度を見ればわかる (36cd)。プロタルコスは、思いなし (doxa) に真偽の別があることは認めるが、快に真偽の別があることは頑なに拒絶している。この態度は信念 (doxa) のみに真偽の区別を認める現代的な見方に合致するものであり、常識的な態度であるということができ⁽²⁾る。では、こうしたソクラテスの主張を、我々はどうのように評価すべきであろうか。プラトンが快に対して誤った前提を持っていたと断じることはたやすいが、プロタルコスに常識的な拒絶をあえて表明させている以上、プラトンがこの主張の問題性を認識していなかったとすることはできないであろう。「偽りの快」は、『国家』においても哲学者の快とそれ以外の快との違いを説明するために登場する重要な概念なのであり (Resp. 583b ff.)、快と偽とのつながりは、快を巡るプラトンの理論の重要な基本前提の一つであったと考えることができるのである。

では、プラトンを救うためには、我々はどのような立場に立つべきであろうか。一つの態度は、プラトンは文字どおりの意味において快に偽が付帯しうると主張しているのではなく、派生的な意味において付帯しうると主張しているにすぎないかと考えることであろう。この場合、快が偽であるというのは、その快の発生原因となっている思いなしが偽であるということのいわば短縮的表現にすぎず、思いなしに本来的に属している偽という属性が派生的に快にも属するというにすぎないことになる。

この解釈は、ここで論じられている「快」の本性を巡って、二つの特徴的な前提の上に立っているとと思われる。すなわち、一つは、ここでの快を、思いなしの結果として生じる何らかの状態と見なしている点であり、こうした見方に立てば、思いなしと快は原因—結果関係で結ばれた因果的に区別可能な独立的現象であることになる。もう一つは、このことと密接に関係するが、快を感覚的なもの、すなわち何らかの身体的あるいは精神的な作用の結果として意識される一種の「感じ」として捉える点である。²²これらの前提は一見するともっともらしいが、しかし、少なくとも『ピレボス』におけるプラトンは、これとは異なつた立場に立っているように思われる。実際、すでに指摘した通り（第一章2）、ソクラテスの述べている快の多様性は、快トークンの多様性ではなく、タイプレベルでの類的な多様性なのである。

快を単なる結果的状态としての「感じ」と見なす解釈とは裏腹に、精神的快を巡るソクラテスの説明は、快を複雑な心的構造を持った働きとして捉えている。期待の快は、感覚、記憶、想起、期待等、様々な心的作用によつて構成されている。これらの多くは思いなしと共有的なものであり、このことは両者が同様の構造を持った精神的働きであることを示しているように思われる。ソクラテスは、このほかに、同様に真偽の区別を持つ精神的作用として、「恐

れ(36c、40e)、「予想(36c)」、「怒り(40e)」などをあげており、プラトンは、同様の構造を持った一連の精神的働きのグループを想定していると考えられる。

では、こうした一連の複雑な精神的働きのグループは、どのような働きとして特徴づけられるであろうか。それらは、まずは「命題的態度」として特徴づけることができるように思われる。たとえば、「あそこに人がいる」(思いなし)、「宝くじにあたった」(喜び)、「泥棒かもしれない」(恐れ)、「失礼な奴だ」(怒り)などの例を考えてみよう。これらは、いずれも固有の命題的内容を持ち、その内容と密接につながった話者の心的態度を表明している。何らかの命題的判断が成立し、それに対する話者の評価的態度が形成されて、はじめてこれらの心的態度は明確なかたちをもったものになりうる。そうした意味で、これらの態度は、判断内容から抽象的に切り離されて成立するような単なる「感じ」(たとえば、わくわくする感じ、背筋の凍る感じ、むかつく感じ)とは異なっているし、また、具体的判断内容なしにしばしば我々にわき起こってくる感情(たとえば、理由のない幸福感や、漠とした不安感、あるいはイライラ感)とも大きく異なるものである。

そして、さらに重要な点は、こうした心的態度においては、判断内容の真偽が重要な意味を持つということである。すなわち、これらの心的態度の成立条件の中には、判断内容が真であるということに対するコミットメントが含ま込まれているのであり、これが失われることは、心的態度のあり方そのものを変えてしまうのである。判断が偽であったり誤解であったりしたことが話者に判明すれば、話者の心的態度は大きく変化し、大抵の場合、喜びや恐れや怒りは消えてしまう。そして、心的態度そのものに対する評価も大きく変わり、たとえば「喜び」は「ぬか喜び」とされ、「恐れ」は「杞憂」とされたりするのである。

以上のように、期待の快という精神的働きは、思いなしと同列に並ぶ命題的態度として理解可能である。そして、それが「偽」と言われるのは、それが偽なる思いなしに随伴する快い感じだからなのではなく、それ自身が偽の命題的内容（期待）²⁴を対象とする心的態度だからなのである。こうした点から見れば、期待の快に対して偽を帰属させようとするソクラテスの主張も、十分理解可能になるであろう。

2

では、我々は、以上の線に従ってテキストを解釈しうるであろうか。次に、議論が本格的に展開される 38b 以降のテキストを検討していくことにしよう。²⁵

ソクラテスはまず、思いなしの成立構造の詳細な分析を行なっていく(38b-39c)。ここで特徴的なことは、比喻として「書記(grammateus)」と「画家(zographos)」が登場することである。思いなしは感覚と記憶の働きによって生じる作用と見なされる(すなわち、感覚によって与えられた情報に対して、記憶をもとにして判断する)が、その際人間の心は白紙にたとえられ、思いなしの成立は、そこに何かが書き込まれることと見なされる。これを書き込む働きが「書記」と呼ばれる。そして、書き込まれたものが真であれば、思いなしも、その結果としての言表(logos)も真となり、書き込まれたものが偽であれば思いなしも言表も偽となる。これに対して、画家の仕事は、書記の書いたものを絵姿(eikon)として描き出すことである。これは判断内容を単に言葉として保持しているだけでなく、さらにその内容をヴィジュアルに想像するような場合と考えることができる。この「画家」という要素は、思いなしについてのプラトンの説明の中には普通は登場しない。この要素は、この後に展開される偽なる快の構造の説明において重

要な役割を果たすものであり、それを念頭に置いた上で、伏線としてこうした要素を導入していることは明らかであろう。⁽²⁶⁾こうした絵姿が心に描かれるような場合には、その絵姿にも同様に真偽が付帯することになる。このように、「思いなし」という働きは感覚と記憶によつて引き起こされ、心によつて判断内容 (logos) やそれについての想像 (eikon) が形成される働きであるまとめることができる。

さて、思いなしの成立構造を明確にした後、ソクラテスは、偽りの快の成立構造の分析に着手する(39d ff.)。まず、重要な要素として「期待」が導入される。全ての人間は常に沢山の期待に満ちている。期待は、まずは言表 (logos) として存在しているが、それはまた絵姿 (ta phantasmata ezo-graphemena) に相当するものとしても存在している(40a6-12)。そして、これらのものは、善き人たちの場合は、神に愛されているがゆえに真なるものとなり、悪しき人たちの場合はその逆となる(39e10-40a1)。それゆえ、「悪しき人々にとつても、描き出されたものは、劣らずに快として存在しているけれども、しかしそれは偽りの快なのである(40b6 ff.)」。したがって、悪しき人々は「偽りの快を楽しみ」、善き人々は「真実の快を楽しむ」ことになる(40c2-3)。以上から、人間の魂のうちには偽りの快が存在することが確認される(40c4-6)。

さて、多くの研究者達は、この段階で偽りの快の存在の論証が完了したと考えている。しかし、そのように考えると、ソクラテスの論証は誤りであることになってしまう。たとえば、ゴスリングは次のようにこの議論を批判した。すなわち彼によれば、プラトンは、本来その存在を論証すべき種類の偽りの快については論じてはおらず、それとは別の種類の偽りの快について論じている。というのも、この論証において偽であると言われているのは、絵姿として描かれた、将来の実現しない快(「偽りの快」とする)であるが、その存在を論証すべきは、これを巡って現在成立し

ている心の働きとしての快（「偽りの快」²⁷とする）だったはずだからである。

だが、こうした見方は誤りであると思われる。なぜなら、論証はその後も続けられており、その中で「偽りの快」の存在が論証されていると考えられるからである。²⁸ *de doxa* においてソクラテスは次のように議論を展開する。すなわち、思いなすということは、思いなす人にとっては、常に本当にそうある（思いなしている）ことであるが、しかし、それは現在、過去、未来においてあらぬものを対象とする（*epi*）ことがあった（*408b10*）。このことを快に対して適用すると、快く思っている人は、快く思っているということは常に本当にそうあることであるが、しかし、現在、過去、未来（とりわけ未来）においてあらぬものを対象とすることがある（*408d10*）。そして、こうしたものは、偽りのものなのである（*epi*）。

以上の説明は、偽なる思いなしの成立構造からの類推による議論であるが、我々はここで、「思いなし（*doxa*）」においても、同様の曖昧さがあることに注意しなければならない。実際、偽なる思いなしについてのソクラテスの説明の中には、二種類の偽が言葉の区別なしに語られている。すなわち、思いなしの内容に帰属する偽と、思いなしという働きそのものに帰属する偽とである。（偽りの快の区別に対応させて、前者を「偽なる思いなし」、後者を「偽なる思いなし」とする。）議論の流れをみると、最初は「偽なる思いなし」が問題にされていたが、*de doxa*以降になると、内容としての言表や絵姿が問題にされ、これらに偽が付帯することが主張されている（「偽なる思いなし」）。この二つの偽なる思いなしは、目下問題になっている部分（*408b10*）において「*epi*」という前置詞によって統合されている。思いなしの場合、働きと内容は表裏一体のものであり、同一の事柄の二側面であると考えられ、両者の関係は、いわば動詞とその内属目的語の関係として理解できる。²⁹ *epi* という前置詞は、こうした関係を表現するために用いられている

ように思われる。⁽²⁹⁾

そして、この関係が、4007.10において、偽りの快に適用されるのである。二種類の偽りの快は、二種類の偽なる思いなしが内属目的語関係にあり、表裏一体の関係にあつたのと同様の内属目的語関係にあるものと考えられる。思いなしの場合と同様に、快の場合もその活動と内容とは内属目的語関係にあるのだとしたら（実際、4007.10ではそうした関係が与格で表現されているように思われる）、楽しむという行為の内実は、将来の快の絵姿であることになる。「偽なる思いなし」を離れて「偽なる思いなし」という心的働きはなく、両者は同一の事態の二つの側面であるが、それと同様に、二つの偽りの快も、同一の事態の二つの側面であり、「偽りの快」そのものが「偽りの快」の内実なのである。

このように、結局、議論は4009に至つてはじめて完結するのであり、そこではじめて、偽りの快の全体的な構造が明らかにされるのだと考えられる。そして、それは終始、思いなしとパラレルな構造を持つ心的働きとして提示されているのである。

3

では、こうした偽りの快の構造は、いかなる観点からアペイロンという存在論的特質を持っているといえるのだろうか。快は「より多く」を受け入れる部類に入る。「より多くを受け入れる」とは、働きが一定の適正値を持たないことであり、その原因は、働きに規定原理が欠如しているという点にあつた。では、偽りの快はいかなる観点から、こうした現象であるといえるのだろうか。この点に関して、我々は「期待」という要素の持つ意味を考える必要がある。

なぜなら、偽りの快のアペイロン性は、この期待という要素に密接に関わっているからである。⁽³⁰⁾

一見すると、「期待」は「予想」（すなわち将来の出来事を推測し予言すること）と同じことであるように見える。しかし実際には、期待は予想とは全く異なるものである。期待は、予想とは異なり、話者の強いコミットメントを表現しており、しかもそれは期待特有のものである。ソクラテスが述べているように（*Sophist*）、期待の内容をなす絵姿は、単にある事柄が将来発生するさまの絵姿ではなく、むしろ、それによって自分が大喜びしているさまの絵姿なのである。そして、さらに注意すべきは、期待に含まれるそうしたコミットメントの強さは、予想の確実性の強さにむしろ反比例するものだということである。すなわち、我々は何らかの不確定的な要素があるからこそ期待を抱くのである、その要素が大きくなるほど、期待も大きくなるのである。逆に、確実であれば、我々は期待を抱かないであろう。たとえば、旅行のために休暇を申請しているという。申請が通るまでは、我々は休暇が取れること自体をわくわくと期待している。しかし、ひとたび申請が通ればその期待はなくなり、我々の期待は、今度は旅行の内容の方へと向けられる。そしてそれは、旅行先が未知の土地であるならばより一層強まるであろう。これは、旅行がどのようなものになるかに対する不透明さに由来するものである。このように、期待の背後には、不確実性や曖昧さ、情報の欠如などが存しており、期待はこうした要素と密接に結びついているといえるだろう。そして、こうした期待なしには、期待の快は成立しえないのである。

このように、期待は根拠を持たないものである。⁽³¹⁾ 事態がどうなるかに対する確証があれば、そもそも期待は生じないのであり、全ての人間がそうした期待に満ちているという事実は、人間の置かれた知の状態が、常にそうした不確実な状態にあるということを示しているように思われる（*394a6*）。私は、期待の快のこうした特性がアペイロンと結

びついているのだと考える。すなわち、期待の快という精神的働きにおいて、快の大きさを作り出しているのは期待であるが、この期待そのものの不確定性ゆえに、その快の大きさに一定のかたちを与えられず、それゆえ必要以上に肥大化していく傾向を生み出すのである。

ところで、こうした期待の快のアペイロンとしての特性は、思ひなしとの同構造性という点と深く結びついているように思われる。この点はこれまでほとんど注目されることがなかったが、この対話篇における知識の役割という点から見て、非常に重要だと思われる。すなわち、知識はアペイロンにペラスを与える原因として把握されていたが、これに対して、アペイロンである期待の快は、思ひなしと同レベルの働きなのである。知識と思ひなしを区別する指標は可謬性である。期待の快が偽でありうるということは、それが知識から無縁であるということの意味する。知識から無縁であるからこそ、期待の快はアペイロンでしかないのである。

このことは、裏返せば、期待の快には「真」という属性が本来の意味では付帯しえないということの意味する。実際、偽りの快を巡る議論においては、そうした意味での真を、快が獲得する可能性は閉ざされているように思われる。確かに、よき人は神に愛されるからその快も大部分は真であると言われている(398a405b)。しかしながら、この発言には、期待が実現されるものであるか否かは神によって決定され、人間の力のうちにはないということが含意されているように思われる。⁽³⁹⁾ その意味で、ここでの真とは、思ひなしがたまたま真であつたというレベルでの「真なる思ひなし」に対応するようなものにすぎないのだと考えられる。

このように、期待の快における偽の可能性は、人間の生に常につきまとうものと考えられているように思われる。しかも、人間にとって快の大部分は何らかの判断作用として生じるものであるから、人間がそうした可能性から脱す

ることは不可能であることになる。偽りの快を巡る議論では、人間の生に必然的に付帯する期待の快のこうした否定的なあり方が描き出されているのである。

4

さて、偽りの快は、以上の第一のタイプの他に、第二、第三のタイプ (41b-42c, 42c-44a) がある。私はこれら二つのタイプも第一のタイプと同じ構造を持っていると考える。一般的には、三つのタイプの偽りの快は、それぞれ別の意味の偽を問題にしていると見なされている³⁴。しかし、そうであるとしたら、偽りの快を巡る議論は、かなり緩いものであることになり、単に、快が虚偽と何らかの関連を持ちうる仕方を羅列しているだけになるだろう。しかし、すでに見てきたように、快の成立という事態と虚偽性が本質的に密接に結びついているのであるとすれば、我々には別の解釈が必要になるであろう。

第二のタイプの偽りの快は「快楽計算」を巡る偽なる判断、すなわち、時間上の遠近差ゆえに快苦の実際の大ききの判断を誤ることであると考えられてきた³⁵。この場合、このタイプは、第一のタイプとは偽の意味が異なると見なされることになる。というのも、第一のタイプは、快そのものについて偽という性質が付帯させられているのに対して、第二のタイプは、快を巡る判断に偽が付帯させられているようにみえるからである。

しかし、プラトンはここでも、第一のタイプと同様の構造を前提して論じているように思われる。快を巡る判断に関わる虚偽の存在を指摘したあと、ソクラテスは、「またさらに、この部分の上に (ou) 生じる快や苦の部分を、正しくて真実なものと、きみはあえて呼ぶこともしないだろう (ouci) 」と述べている。ここでソクラテスは、快苦の大

小を巡る判断に対応するかたちで実際の快苦が発生すると考えており、その快苦の大きさの關係は、快苦の大きさについての判断にそっくり対応すると考えているように思われる。この、快の大きさを巡る判断と実際の快苦との關係が、第一のタイプと同様のものであるならば、ここで述べられている快苦は、将来において生じるであろう快苦ではなく、今現在実際に生じている快苦であることになる。

第一のタイプの場合、偽となるのは将来の快に対する期待であつた。この場合、快は判断者の期待の中にあり、期待の真偽に対応して快も真偽になる (Satz)。これに対して第二のタイプの場合、将来の快そのものの大きさについての判断が、時間的な遠さゆえと、現在体験している身体的な苦痛との比較に置かれることゆえに、実際よりもはるかに大きくなると判断され、期待されてしまうのである。我々は、この場合も第一のタイプの場合と同じように、そうした大きな快が獲得されると期待する。そして、その喜びの大きさは、我々がどれほど大きな快がえられると期待するかに依存して肥大化するのである。

第三のタイプの場合にも同様のことが言える。このタイプの偽りの快は、快でも苦でもない中間的生 (mesos bios) を快いと誤つて判断することだと言われてきた⁽³⁶⁾。この場合、偽は「中間的生は快いものだ」という一般的判断に存していることになる。しかし実際には、テキストはそれ以上のことを言っている。すなわち、そのような考えを持つ者は、苦しみのない状態にあるときに、それを「快い (chairein)」と考えているのである。すなわち、そうした者は「快さは感じられないが、しかし、この状態を快と見なすべきだ」などといった一般的判断を表明しているのではなく、自分が中間の状態にあるとき、実際に「快い」と考えているのである (44a)。

多くの研究者はそうは考えなかった。なぜなら、実際に中間状態にあつて、それを「快い」と判断する人間など存

在しないと思われるからである。しかし、そのような判断をする人間は実際に存在するのであり (441c)、プラトンはそうした人間の発言に依存した議論をしているのだと考えられる。すなわち、そうした人間は、苦しみがなければ、それだけで「快い」と発言するのであり、そう発言する以上、実際にそう思っているはずなのである。⁽³⁷⁾ このように、第三のタイプも、その構造は第一、第二のものと基本的に同じなのである。

(3) 混合的快 (44b4-50e4)

では次に、混合的快についての考察に移ろう。混合的快は、苦という否定的要素が混入されているがゆえに否定的に捉えられていると見なされることが多い。しかし、もしそうであるとしたら、議論はピレポスの立場に対する単なる対人論法になってしまおうであろう。⁽³⁸⁾ プラトンの意図を一貫的に理解するならば、この混合的快も同様のアペイロンの特質を持つていると考えなければならない。では、混合的快に「より大きい」、「より強烈な (sphodra)」⁽³⁹⁾ という属性が帰せられる理由はどこにあるのだろうか。

混合的快には二つの種類、すなわち身体的なものと精神的なものがある。注意しなければならないのは、快と苦が混合するといっても、これら二つの場合ではその混合のあり方はかなり異なっているという点である。すなわち、身体的快の場合には、身体における一つの状態が快の感覚と苦の感覚を同時に発生させて、二つが同時に感覚されることによって混合が生じるのに対して、精神的快の場合には、精神の劣悪な働き (憤怒 (orge)、恐怖 (phobos)、憧憬 (pothos)、悲嘆 (threnos)、愛欲 (eros)、競争心 (zeilos)、嫉妬 (phthonos)) の中に快が生まれるのであり、これが混合的快である理由は、快を生み出すこれらの精神的働きそのものが苦 (type) であるという点に存している (47e1-3)。

これらは感覺的内容というよりは、むしろ働きというべきものであるし、また苦といつても通常の意味での苦痛とは異なっている。⁽⁴⁰⁾それゆえ、我々は、この二種類の混合的快について、別の取り扱いが必要であらう。

まず、精神の混合的快から考察しよう。この場合、快苦の混合は、快の発生源となる精神状態が上述のような特殊な種類のものである場合にのみ生じると考えられる。なぜなら、混合のためには精神状態自体が苦である必要があるからである。精神の混合的快の発生は、それを発生させる精神的作用のあり方と密接に結びついているのである。これらの精神状態は全て否定的なものであり、またそのようなものであるからこそ「計るべからざる快(47e5)」を生み出すのである。

ソクラテスは、喜劇を見る際の笑いの中に潜む嫉妬の場合を例に取り、比較的詳しい説明を行なっている(48a8-5a10)。一言でまとめれば、喜劇の笑いは、登場人物の劣悪さ(poneria)、とりわけその人物の自分自身に対する無知を対象とするものであり、自らの劣悪さによつて災難を被る人物が敵ではなく、無力な友(philoi)であるとき、その快は嫉妬と結びついているのである。この説明において、我々は、ソクラテスが二つの側面から笑いの快を規定している点に注意すべきである。すなわち、一つは、笑われる者の劣悪さ(自分自身に対する無知)、もう一つは、笑う者自身の心の劣悪さである(なぜなら、無力な友の災難を笑うことは、正義に反することなのであるから(49d))。この点において我々は、この快が期待の快と類似的なものであることに気づくべきである。すなわち、両者とも明確な対象を持ち、また、快く思う者自身の心のあり方が、快の発生に決定的に関わっているのである。実際、期待の快の場合も、それが偽の可能性にさらされてる程度は、それを抱く者が「不正な者」「劣悪な者」(39a13)であれば大きくなるのであった。精神の混合的快のアペイロン性も、それゆえ、こうした劣悪な心のあり方に由来するのだと考える

ことが可能であろう。

他方、身体の混合的快の場合は、それが身体における病的状態から発生するものであり、その状態が病的であればあるほど快も肥大化する点に注意すべきである。病気の状態は、典型的なアペイロンの状態であった。身体が統制を欠いたアペイロンの状態にあるからこそ、計り知れない強烈な快が生じるのであり、快の大きさの無規定性は、身体の無統制のあらわれなのである。

このように、二つの混合的快は身体や精神の劣悪なあり方と密接に結びつき、その劣悪さゆえに大きく肥大化するという点で共通している。実際 45e6-7 では、「最大の快は魂と身体の劣悪さ (poneria) のうちに生じる」と述べられており、ソクラテスはこうした混合的快が様々な劣悪さと関係するものであることを強調している。このように、混合的快はそれを発生させる身体的・精神的働きのアペイロンの状態にあるがゆえに、アペイロンと見なされるのだと考えられる。

(4) 純粋な快 (50e5-55c3)

さて、ソクラテスは最後に、苦と混合されていない快(純粋な快)の考察に入る。支配的な見方では、プラトンは、この純粋な快を他の快から区別して特別扱いしようとしている。確かに、混合的快と比較する限りで、純粋な快がより価値の高い快と見なされているのは事実である。しかし、そのことをもって、純粋な快が例外的な取り扱いを受けているとすることはできない。実際、純粋な快は先行する不足が存在しないのではなく、単にそれが感覚されないだけであり(51b5)、快の発生の構造自体は混合的快と同じものである⁴⁾。以下、純粋な快がどのように評価されてい

るかという点に絞って議論を見ていきたい。

純粹な快とはいかなるものかについての説明 (50e5-52b9) のあと、議論はその評価に入っていく。ここでは二つの議論が展開されていると考えられる。すなわち第一は、アペイロンでないことのしるしである、「真実の (alethes)」や「度になかった (enmetros)」(cf. 24d, 26a) などの形容を、純粹な快に帰属させることができるか否かを巡る議論であり (52c1-53c3)、第二は、純粹な快を「ある (einaí, ousia)」の部類に含めることができるか否かを巡る議論である (53c4-55c3)。

最初に、第一の議論について考えよう。まず「真実の」という形容に関していえば、「純粹な快」は無条件に「真実の快」と見なされてはいないように思われる。確かに「純粹な快」には「真実の」という形容がなされている (51b1, 53c2) が、これは無条件的なものではない。なぜなら、議論の結果、純粹な快の真実性は、結局は「より真 (33c2)」と比較級で表現されることになるからである。⁴²⁾ 純粹な快は、混合的快と比較する限りで、より真に近いにすぎないのである。

また、この議論では、「純粹な快」は「度になかった快」とみなされてもいない。多くの研究者達は、52c1-d1 の発言を根拠に、混合的快は「度外れ (ametría)」なものであるのに対して、純粹な快は「度になかった」ものであると考えてきた。しかし、この発言はもつと慎重な解釈が必要である。そもそこでは、純粹な快―不純な快という快の区別と、「適度」―「度外れ」という区別がそのまま重ねられているわけではない。それゆえ、純粹な快であれば度になつてゐるとすることはできないのである。では、どのようなものであれば適度なものののだろうか。その基準は「大きく」や「強烈」ということを受け入れるか否かにある。ところが、純粹な快がいかなる場合にも「大きく」

や「強烈」を受け入れないとはどこにも明言されてはいない。むしろ、純粹な快であっても先行する不足は存在している以上、事情は混合的快と同じだと言わねばならない。そうだとすれば、純粹な快も「度外れ」のグループに属することになるであろう。「強烈な快」と言われるとき、それは、前に述べられていたような、現実には強烈な快ではなく、「強烈な状態になりうる快」という意味である点に注意する必要がある。実際にはそうした状態になることが稀であつても (cf. 52c6-7)、原理上そうなりうるものであれば、ここでは「強烈な快」と呼ばれうるわけである。⁴³

では、第二の「ある」を巡る議論はどうだろうか。この議論は、快は「ある」の類に属するものか、「なる (genesis)」の類に属するものかという点を巡って展開されており、結局、快は「なる」の類にしか属しえず、常に「ある」のために生成するようなものでしかありえないとされる。この議論は、一見すると、突然脈絡なしに始められているようにみえ、これまで多くの研究者が、その取り扱いに頭を痛めてきた。たとえばハクホースは、この部分の議論でなされているのは快樂一般を巡るなかば独立的な脱線であり、この部分の議論は純粹な快には適用されないと考えている。⁴⁴明らかにハクホースは、純粹な快だけを特別扱いしようとして、このような解釈を取っているのである。しかし、この議論は不自然な脱線と見なすよりも、我々の解釈のように、純粹な快の評価のための議論の一部と考えた方が自然であろう。すなわち、この議論は「ある」の概念に決定的に関わっており、純粹な快がこの「ある」の資格を持ちうるかを問題にしている。そして、結局純粹な快も、快である限り生成の部類に入り、目的である「ある」には関わらないと主張しているのである。

我々は、この「ある」がペラスーアペイロンの概念と密接に関わっていたことを思い起こすべきである。すなわち、全て「ある」と言われているものは、その中にペラスとアペイロンを内包しており (16c9-10)、またアペイロンにペラ

プラトン『ピレボス』における快樂主義批判

スが付け加わることによって、合成体は存在（「ある」）になるのである（27d7-9）。このように、ペラスは常に「ある」と関わり、アペイロンは「なる」と関わっている。こうした点から考えると、純粋な快も他の快と同様にアペイロンと見なされているのである。

結論

以上、我々は『ピレボス』39aまでの議論を検討してきた。我々の解釈が正しければ、その議論は、これまでの大方の診断とは異なり、統一された筋と議論構造を持っていることになる。すなわち、議論はまず、快批判の展開のための存在論的枠組を提示した後、この枠組のもとに、アペイロンとしての快の存在性格を詳細に描き出している。すなわち、身体的快との関わりで精神の中に生まれる期待の快は、その働きの中に期待という要素が入り込むゆえに、ペラスを含まないアペイロンの働きの性質となる。また混合的快は、身体および精神の劣悪なアペイロンの状態から生じるがゆえにアペイロンの性質を持つ。そして、こうした観点から自由であるようにみえる純粋な快も、実際には、「ある」の状態にはなく、それゆえアペイロンなのである。

こうしたプラトンの快批判の特徴は、存在論を下敷きにして、その基準に基づいて価値評価を行なっているという点にある。世界全体を貫く存在論的枠組の中に善の基準は存在し、こうした普遍的な価値基準の中で、快から善の資格が剝奪されるのである。『ピレボス』の革新点は、こうした批判のための存在論的枠組を明確に提示した点に存するのであり、これによって、快に対するプラトンの批判的態度は、むしろかえって強まっているとさえいえるのである。¹⁵

注

- (1) Grube [1935] p.51-86. Gosling & Taylor [1982] pp.165-6もこれと同じ線の考え方を提示している。また、注3で言及される式部 [1971] も同様。
- (2) 『ゴレボス』を最後期の対話篇とする点では多くの研究者達の見解は一致している。cf. Guthrie [1978] p.197. 例外として Ryle [1966] と Waterfield [1980] があげられる。
- (3) たとえば式部 [1971] pp.1-2 は、『ゴレボス』の中に「快樂についての許容的な姿勢」すなわち「快樂にもまた善のなかに然るべき位置を与えようとする姿勢」を認め、「快樂が善の不可欠の要素であることを、『ゴレボス』は前面におしだし、『ゴルギアス』の場合のように、「快樂が善か」を二者択一的にとらえようとしなさい」と述べている。
- (4) たとえば Cooper [1977] p.715 は、他の種類の快は全てアペイロン（無限定）として否定的に捉えられているのに対して、純粹な快は、ペラス（限定）を獲得しようものと見なされていると解釈している。さらに、cf. Guthrie [1978] pp.225-228.
- (5) cf. 田中 [1975] 解説 pp.380-383.
- (6) 多くの研究者 (e.g. Hackforth [1945] p.58) が、快の具体的分析の議論は、実は一の探究の再開にほかならず、そこで行なわれているのは快の分類作業であると考えたのは、こうした理由によるのではないだろうか。
- (7) 実際、Isbc における一の探究の手順では、まず最初になされるべきは、それが真実に「一として」あるものなのか否かということの確定である。多くの研究者は、なぜ一なるものの実在という基本的事柄が問題とされるのかという点に疑義を表明してきた (e.g. Gosling [1975] p.145)。しかし、ここで言われているのは、一なるものの実在を巡る一般的問題ではなく、探究の対象として設定される個々のものが、本当に一なるものであるのか否かを見極める作業なのだと考えるべきである (cf. 150i toiautās, b3 hekastēn)。そうであれば、この作業は、探究にあたつて最初になすべき作業であることになる。なぜなら、15a5 (trithesthai) から明らかのように、探究の対象は、最初は一なるものとして単に指定されているにすぎないからである。
- (8) 『ピレボス』の問題の箇所と『ポリティコス』262d との間の用語上の平行関係は注目に値する。そこでは、人類をギリシア人と異民族 (バルバロイ) の二つに分割することの誤りが述べられているが、バルバロイは、「(数的に) 無限定 (apeirois, 262d3)」で「混合

プラトン『ピレポス』における快樂主義批判

(婚姻関係) がなく (ameiktois, d4) また互いに「言語的に」非調和的 (asymphonos, d4) であるがゆえに、一つの名前を持つていても、単一のもともまりとはいえないとされる。

(9) Gosling [1975] p.156 ff.における学説史の整理を参照せよ。

(10) このことは、12eブシクラテスが例として持ち出している色の場合を見ても明らかである。cf. Moravcsik [1979] p.84.

(11) この箇所においては、アペイロンがトークンレベルで語られることには何ら差し支えがない。なぜなら、議論は 15d1を境に新しい展開を見せしており、それ以前と以後では、問いの質が異なっていると考えられるからである。すなわち、15d1以前においては、「と多の問題が一般的に概説されており、それゆえ『国家』や『パルメニデス』を連想させる表現が登場しているのに対して、15d1以降では、快の分析を念頭にした特殊な問題として捉えられているのである。」と多の問題を一般的な観点から見るときには、普遍と個の関係を巡る問題が重要な問題として浮上し、その中で、アペイロンが生成消滅する多様な個体を指すことには何の差し支えもないであろう。

(12) 以上の解釈は、Moravcsik [1979] に負うところが大きい。

(13) この「システム」という概念は、部分としての要素間の調和的な関係として、緩く理解してよい。重要なのは、要素間の調和的な関係が成立していることであるから、必ずしも生体システムのような大がかりで精妙なシステムが想定される必要はないのであって、Moravcsik [1979] p.95が挙げているような、「足の長さの揃っていない椅子」のようなものもシステム性の欠如したアペイロンとなしうる。ただし、快をアペイロンとして捉えるときには、生体システムに準じるような精妙なシステム性の想定が必要であろう。

(14) cf. 新島 [1986] pp.125-6.

(15) Cooper [1977] pp.715-7が述べているように、これらはそれ自体で適正で善いものびある。cf. Frede [1993] p.xxxiv, Gosling [1975] p.188 ff.

(16) cf. 伊藤 [1995] pp.224-6.

(17) ペラスの内在と「存在」の概念の間には、密接な連関がある。16c9に登場する einai は、26d7-9における ousia と関連していると考えられる。いずれも、「存在」として存立するためには、ペラスの内在が必要である。

(18) もう一つの有力な解釈として、ゴスリングの解釈に触れておく必要がある(Gosling [1975] pp.196-206)。彼は、アペイロンの概念とピュタゴラス主義およびエウドクソスとの関係を強調し、アペイロンを数学的な「連続体 (continuum)」として捉えようとする。ア

ペイロンとペラスの関係を、数的に把握できない無理数的な対象に数的限定を加えていくような関係として捉える見方は、我々の解釈に近いものである。しかし、こうした関係を想定する十分な証拠は存在しないし、また、我々の解釈の方がプラトンの意図をより十分に捉えることができると思われる。cf. Moravcsik [1979] n. 22.

- (19) 確かに、「一見すると、快には「法と秩序 (nomon kai taxis, 26b9-10)」というペラスが内在しうるようにも見え、多くの研究者が、一部の快(純粹な快)にはペラスが内在していると考えた(注(4)参照)。しかし、快が病気に類比的に捉えうるものであるとすれば、快にはペラスは内在しえないと考えることができる。すなわち、病気の場合、アペイロンと見なされるのは病体、すなわちシステム性の崩壊した身体であろう。これに対して「健康」というペラスが規定原理として病体にシステム性を回復させるとき、身体は健康体という合成体になるのである。(この意味で、Cooper [1977] p. 717の言うように、合成体を構成するアペイロンは仮定的なものにすぎない。)病体に「法と秩序」が内在するとき、それは病体であることをやめ、健康体に変化する。これと同じように、もし何らかのアペイロンの状態が快と呼ばれるならば、快の本質は「法と秩序」の欠如という点にあることになり、もし「法と秩序」が内在するならば、それは快とは異なるものになるのだと考えられる。

- (20) それゆえ、快の本性を巡るプラトンの公式見解をいわゆる欠乏充足モデルに求めるのは誤っている。cf. Gosling [1975] p. 213.

- (21) ただし、プロタルコスの状態は、現代的な見方と重要な点で異なっている。現代的な見方では、そもそも快に真偽という属性を帰属させること自体がナンセンスである。しかし、これに対しプロタルコスは、全ての快が常に真であると考えており、ソクラテスとプロタルコスの対立点は、快に偽が付帯しうるかという点を巡っているのである。

- (22) たとえば、Gosling [1975] は、「快(pleasure)」として、「思いなし」の結果としていわば因果的に発生するような「感じ」(sensation)を主に想定しているように思われる。

- (23) cf. Penner [1970], Frede [1985].

- (24) 40a6-7に言われているように、期待は言葉(logos)にはかならない。

- (25) 36e3b8にかけての議論について簡単にふれておきたい。そこでソクラテスは、快にも偽が付帯しうることを、短い議論によってプロタルコスに納得させようとするが、失敗している。すなわち、思いなす場合、思いなしている事実そのものとは関わりなく、正しく思いなすことと、正しくなく思いなすことがあるが、これと同様に、快く思う場合も、快く思うという事実には関わりなく、正しくそ

プラトン『ピレボス』における快樂主義批判

うする場合と正しくなくそうする場合があり、思いなしと快とは似た状態にあるということが指摘される(37a-b)。続いて、快には様々な形容詞を付帯させることができるということが同意され、「正しい」という形容詞も付帯させられるはずだと主張される(37c)。しかし、プロタルコスはこの結論を拒絶してしまう(38a)。この拒絶によって説得に失敗したソクラテスは、偽りの思いなしに快が伴う場合を考え、別の側面からプロタルコスを説得しようとする。しかし、議論の成り行きを見越したプロタルコスは、先手を打ってこの議論を封じてしまう(38b-38a2)。このように、結局ソクラテスは、問題を根底から論じることが余儀なくされるわけであり、本格的な議論は続く38b以降で展開されることになる。そして、このことは、快を思いなしに付帯するものと捉える解釈の主要な典拠である「伴う (meta)」を使った議論が、実は典拠にはならないということを意味している。

(26) ソクラテスは、この要素が思いなしの成立のための必要条件であると言っているわけではない。38b-c3におけるやり取りは、こうしたことはよく起こることではあるが、しかし必ず起こるわけではないということを示している。

(27) この用語法は、新島 [1985] に従っている。

(28) cf. Penner [1970] pp.176-7 n. 12, 新島 [1985] p.56 ff.

(29) cf. Penner [1970] p.175.

(30) cf. 田中 [1975] 解説 pp.401-402.

(31) 偽りの快は、一般的には「予想」に関係する快と見なされているように思われる。しかし、そのように捉えようと、その予想は正しいか否か、あるいはその正しさはどうすれば根拠づけられるかといった問題として、偽りの快の問題を捉えてしまう。これは、『テアイテトス』において将来を巡る知が問題にされる場合 (178a ff.) などにおける問題ではあるが、『ピレボス』の問題ではない。

(32) ドクサもアペイロンのなものである点に注意せよ。cf. Hackforth [1945] p.78.

(33) この箇所は、Kenny [1960] p.51 & Hackforth [1945] p.73のように特殊な含意を想定するよりも、文字どおりに理解すべきであるように思われる。この場合、快における真偽は、思いなしの真偽と同様に、究極的には人間の力によつては保証されないことになる。(その意味で、この発言は『メノン』99e-100cにおける「神の恵み (theia moira)」を巡る議論を思い起こさせる。)

(34) e. g. Gosling [1975] p.220, Waterfield [1982] pp.24-25, Hampton [1990] pp.44-5, Frede [1993] p.xliv.

(35) e. g. Grube [1935] p.78, Gosling & Taylor [1982] pp.444-446, Waterfield [1982] p.105 n. 1, Frede [1993] p.xlix.

- (36) e. g. Hackforth [1945] pp.81-2.
- (37) Hackforth [1945] p.81 は、この場合、実際に *chairein* ということが成立しないと考えている。しかし、判断する本人が *chairein* と判断していることは明らかである。
- (38) たゞせば Waterfield [1982] pp.19-20 は、プラトンが快楽を否定的に捉える根拠は、大部分の快が常に苦と混合されているという事実によると考える。すなわち、快を最大化するということは、必然的に苦も最大化することの意味し、この理由をもって、プラトンはヘレポスの立場を *ad hominem* に論駁しようとしているのである。しかし、この解釈を受け入れることはできない。なぜなら、このようなことをプラトンは一切語っていないばかりか、「四つの類」を巡る存在論とのつながりが全く見失われてしまうからである。
- (39) 「強烈 (*sphodra*)」とアペイロンとのつながりは、すでに 2*b*10-d7 で伏線として指摘されている。
- (40) 「ある種の苦 (*77e3*)」と限定句が付されている点に注意せよ。また、笑いの快は嫉妬から生じるがゆえに混合的快であるが、笑う者自身が苦痛を感じるわけではない。cf. 49e9-50a1.
- (41) この点は、『国家』584bc における純粹な快についても同様であり、そこで、苦痛がないと言われているのは、苦痛が感じられないという点である。この点について Hampton [1990] p.72 は、Hackforth [1945] pp.99-100 に従い、『国家』での *kenotes* (58b2) と『ヘレポス』の *kenosis* が異なる概念だと考えているが、根拠がない。彼女は、苦が感じられるか否かが決定的であると考えているが、テキストにはそのような明言はない。私の解釈のように、アペイロンとしての快の構造そのものが問題であるとしたら、この違いは決定的なものにはならないはずである。
- (42) その点で、52d8 の「*hikanon*」の位置を巡る解釈が問題になるだろう。大方の訳は、この語の位置をずらし、これを純粹な快の属性とする。しかし、これは誤りだと思う。なぜなら、この十分性は善であることの条件の一つであり、この文脈では、純粹な快が本當の意味で善であると言えるのか否かということが、まさに議論の焦点だからである。
- (43) Waterfield [1982] p.123 の解釈と同じものである。また Benardete [1993] p.63 n.115 は、62a-b を根拠に、純粹な快が真実性という観点から十分であることはありえないと主張している。
- (44) Hackforth [1945] pp.105-7、また Gosling [1975] pp.220-1 もこの箇所を脱線と考えるが、純粹な快も批判の対象になっていると考えている。

プラトン『ピレボス』における快樂主義批判

(45) では、『ピレボス』以前の対話篇における許容的態度についてはどうであろうか。『ピレボス』における快批判の基本的視点は、実は他の対話篇における快批判にも共通しているように思われる。実際、『ゴルギアス』における快批判は、『ピレボス』の議論を介して見るとき、その論点をより明瞭に理解できる。『ゴルギアス』における問題の焦点は快と善の関係であり、その善の基準となるのは法(nomos)や秩序(taxis, kosmos)である。そして、これらによつて形成される魂の調和状態こそが善であり、快はこの調和状態との関係においてのみ、その善悪を語りうるものであった。この視点は『ピレボス』のそれと基本的に同じであるといえる。すなわち、『ピレボス』における善の概念で決定的なのはハラスであるが、それは何よりも調和の概念と密接に関係するものであり、この調和を人間の生に与えるのは「法と秩序(26b9-19)」である。そして、快が否定的に捉えられる究極的理由も、アペイロンとしての快が入り込むことにより、全体の調和と美が崩壊してしまうからにはかならないのである(63d1-65a5, 64d-e)。このように、プラトンの快批判の基本的視点が『ゴルギアス』から変化のないものだとすれば、『ピレボス』以外の対話篇における快批判についても、再検討が必要なのではないかと思われる。

文献表

- Benardete [1993] S. Benardete, *The Tragedy and Comedy of Life*, The University of Chicago Press, 1993.
Cooper [1977] J. M. Cooper, Plato's Theory of Human Good in the *Philebus*, *Journal of Philosophy* 18, 1977, pp.714-730.
Moravcsik [1979] J. Moravcsik, Forms, Nature and the Goon in the *Philebus*, *Phronesis* 24, 1979, pp.81-101.
Frede [1985] D. Frede, Rumpelstiltskin's Pleasure: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*, *Phronesis* 30, 1985, 151-80.
Frede [1993] D. Frede, *Plato Philebus*, Hackett, 1993.
Gosling [1975] J. C. B. Gosling, *Plato Philebus*, Clarendon Press, 1975.
Gosling & Taylor [1982] J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, 1982.
Grube [1935] G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Methuen, 1935.
Guthrie [1978] W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V, Cambridge University Press, 1978.
Hackforth [1945] R. Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge U. P., 1945.

- Hampton [1990] C. Hampton, *Pleasure Knowledge and Being*, State University of New York Press, 1990.
- Kenny [1960] A. Kenny, False Pleasures in the *Philebus*: A Reply to Mr. Gosling, *Phronesis* 5, 1960, pp.45-52.
- Penner [1970] T. M. Penner, False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3-41a6, *Phronesis* 15, 1970, pp.166-178.
- Ryle [1966] G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, 1966.
- Waterfield [1980] R. A. H. Waterfield, The Place of the *Philebus* in Plato's Dialogues, *Phronesis* 25, 1980, pp.270-303.
- Waterfield [1982] R. A. H. Waterfield, *Plato Philebus*, Penguin Books, 1982.
- 伊藤 [1995] 伊藤 斌, 『プラトンの快楽論の研究―善の研究序説―』, 九州大学出版会, 1995.
- 式部 [1971] 式部 久, 「快楽の真と偽―プラトンのにおける快楽論議その三―」, 『広島大学教養部紀要Ⅱ』第5集, 1971, pp.1-46.
- 田中 [1975] 田中 美知太郎訳, 『ヒルポス』(プラトンの全集第4巻所収), 岩波書店, 1975.
- 新島 [1986] 新島 龍美, 「「いつわりの快」について―プラトンの『ヒルポス』研究序説―」, 九州大学哲学会 『哲学論文集』21, 1985, pp.43-